Das Ganz-Andere. Goethe und das Ungeheure

Soweit Goethe Philosoph ist, ist sein ständiges Thema das Verhältnis von Idee und Erscheinung. Man könnte ihn deswegen für einen Platoniker halten, aber eher ist er Spinozist, denn die Idee ist nach Goethe einzig, wie Spinozas Gott-Natur. Was ihn aber von Spinoza – und erst recht von Platon – gründlich unterscheidet, ist die dämonische Ambivalenz dieses "bildenden und ordnenden Prinzips in der Erscheinung", das nicht nur gemäß der von mir früher¹ ausführlich ausgelegten und in ihre Konsequenzen verfolgten Plotinkritik von 1805 beim Hervortreten bedrängt ist, sondern auch den Menschen, dem es hervortretend begegnet, mit dem Doppelgesicht des Erhebenden und Erschreckenden (*fascinosum* und *tremendum* nach Rudolf Otto) als das alle Maßstäbe sprengende Ungeheure bedrängt und erschüttert, obendrein aber durch unberechenbare Zweideutigkeit verunsichert und sogar über sich selbst unsicher macht, bis hin zu dem in Goethe starken Entfremdungserleben durch Labilisierung der persönlichen Identität. Diese instabile Mannigfaltigkeit, die ich in der von mir begründeten *Neuen Phänomenologie* der Person, der Zeit und der Welt zuschreibe, bringt in das Ur-Eine oder Absolute, das Goethe mit den großen Idealisten und Metaphysikern der Tradition und seiner Zeit anerkennt, eine Zwiespältigkeit und in das Selbstgefühl eine Labilität und Brüchigkeit, die der Subjektivität besser gerecht wird als deren "existenzialistische" Deutung seit Fichte durch rezessive Entfremdung im Sinne eines Schwebens über allen objektiven Tatsachen. Indem diese Labilität die Person, den Raum und die Zeit gleichermaßen betrifft, überholt Goethe die moderne Gegenüberstellung von Natur und Geschichte, ohne in den prä-historischen Naturalismus der von Geschichtlichkeit noch unberührten Denker (wie Spinoza) zurückzufallen.

Goethe, der Naturforscher, lebt in der kulturell geformten Erinnerung als der kontemplative Denker, als den ihn Schiller in seinem zur Ergründung der geistigen Gestalt des werdenden Freundes bestimmten Brief an ihn vom 23. August 1794 mit dem schönen Satz gezeichnet hat: "Ihr beobachtender Blick, der so still und rein auf den Dingen ruht, setzt Sie nie in Gefahr, auf den Abweg zu geraten, in den sowohl die Spekulation als die willkürliche und bloß sich selbst gehorchende Einbildungskraft sich so leicht verirrt."

¹Vgl. Schmitz 1959.

Das ist der Goethe, der seinen Aufsatz *Karl Wilhelm Nose* 1820 mit dem auf Erforschung der Natur bezüglichen Satz abschließt: " Wir sind aber schon weit genug gegen sie vorgedrungen, wenn wir zu den Urphänomenen gelangen, welche wir in ihrer unerforschlichen Herrlichkeit von Angesicht zu Angesicht anschauen und uns sodann wieder rückwärts in die Welt der Erscheinungen wenden, wo das in seiner Einfalt Unbegreifliche sich in tausend und aber tausend mannigfaltigen Erscheinungen bei aller Veränderlichkeit unveränderlich offenbart." Dieser Goethe der ruhig gefaßten Naturschau hat aber einen anderen Goethe hinter sich, dem unter dem Boden der Urphänomene, wenn er dort nicht gleich in die Welt der mannigfaltigen Erscheinungen umkehrt, der verwirrende Abgrund des Ungeheuren klafft. Diese Labilität unter der scheinbar ruhigen Sicherheit der Welt- und Naturschau Goethes soll in den folgenden Ausführungen verdeutlicht werden.

Die Idee als Paradox

Das Urphänomen ist in Goethes Konzeption ein Mittelding, "das unmittelbar an der Idee steht und nichts Irdisches über sich erkennt" (1808, HA XIII, 488). "[...] kein organisches Wesen ist ganz der Idee, die zugrunde liegt, entsprechend; hinter jedem steckt die höhere Idee. Das ist mein Gott, das ist der Gott, den wir alle ewig suchen und zu erschauen hoffen, aber wir können ihn nur ahnen, nicht schauen" (von Müller, 7.5.1830). Der Singular ist bei der Rede von *der* Idee keine beliebige rhetorische Figur: "Die Idee ist ewig und einzig; daß wir auch den Plural brauchen, ist nicht wohlgetan. Alles, was wir gewahr werden und wovon wir reden können, sind nur Manifestationen der Idee" (MuR 12). "Im Ästhetischen tut man nicht wohl zu sagen: die Idee des Schönen; dadurch vereinzelt man das Schöne, das doch einzeln nicht gedacht werden kann" (MuR 730). Das ist Protest gegen Platon, der in *Staat* 479a die beanstandete Wendung gebraucht; dagegen will Goethe, geschult an Spinoza, nur *die* Idee als *den* Gott, "das ewig Eine, das sich vielfach offenbart" (Parabase), gelten lassen. Diese Idee stürzt das menschliche Begriffsvermögen in ein unlösbares Problem, das Goethe 1820 in seinem Aufsatz *Bedenken und Ergebung* expliziert: "Wir können bei Betrachtung des Weltgebäudes, in seiner weitesten Ausdehnung, in seiner letzten Teilbarkeit, uns der Vorstellung nicht erwehren, daß dem Ganzen eine Idee zum Grunde liege, wonach Gott in der Natur, die Natur in Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit schaffen und wirken möge. Anschauung, Nachdenken, Betrachtung führen uns näher an jene Geheimnisse. [...] Hier

treffen wir nun auf die eigene Schwierigkeit, die nicht immer klar ins Bewußtsein tritt, daß zwischen Idee und Erfahrung eine gewisse Kluft befestigt scheint, die zu überschreiten unsere ganze Kraft sich vergeblich bemüht. [...] Die Schwierigkeit, Idee und Erfahrung miteinander zu verbinden, erscheint sehr hinderlich bei aller Naturforschung: die Idee ist unabhängig von Raum und Zeit, die Naturforschung ist in Raum und Zeit beschränkt; daher ist in der Idee Simultanes und Sukzessives innigst verbunden, auf dem Standpunkt der Erfahrung hingegen immer getrennt, und eine Naturwirkung, die wir der Idee gemäß als simultan und sukzessiv zugleich denken sollen, scheint uns in eine Art Wahnsinn zu versetzen. Der Verstand kann nicht vereinigt denken, was die Sinnlichkeit ihm gesondert überlieferte, und so bleibt der Widerstreit zwischen Aufgefaßtem und Ideiertem immerfort unaufgelöst." Durch diesen Widerstreit wird die Idee dem Menschen zur Herausforderung oder zur Last, wenn sie ihm in der Erscheinung entgegenkommt: "Die Idee, wenn sie in die Erscheinung tritt, es sei, auf welche Art es auch wolle, erregt immer Apprehension, eine Art Scheu, Verlegenheit, Widerwillen, wogegen der Mensch sich auf irgendeine Art in Positur setzt" (*Spanische Romanzen*. #Übersetzt von Beauregard Pandin, 1823 #WA?#). "Von ihnen sprechen ist Verlegenheit", sagt Mephistopheles in *Faust* (Vers 6215) von den Müttern, den (trotz des Plurals, der sich noch aufklären lassen wird) poetischen Repräsentanten der Idee, die durch einen Abgrund – die "Kluft" nach *Bedenken und Ergebung* – von den Erscheinungen getrennt (Vers 6222–6224), ort- und zeitlos (Vers 6214) wie die Idee, in der Simultanes und Sukzessives zusammenfallen, "und doch gesellig" (Vers 6429) sind, als "allgewaltige Mächte" (Vers 6433) maßgeblich für "Gestaltung, Umgestaltung, Des ewigen Sinnes ewige Unterhaltung" (Vers 6287f.) wie "das ewig Eine, das sich vielfach offenbart". Diese Paradoxien lassen sich nur so begreifen, daß die Entrückung dieser verborgenen Göttinnen nicht in Transzendenz besteht, sondern in der unerreichbar andersartigen Seinsweise der Idee, in der die Erscheinungen ohne Zeitlichkeit (und ohne Räumlichkeit) sind. Solche gänzliche Verrückung der geläufigen Maßstäbe ist von Goethe nicht nur erspekuliert, sondern als reales Geschehen dichterisch gestaltet und sogar selbst erlebt worden. Wenn man diese Bodenlosigkeit unterhalb der ruhigen Naturbeschau legitimierenden Schicht der Urphänomene nicht in Augenschein nimmt, verkennt man *die* Eigenart des Denkers Goethe, die er mit den Titeln des Magischen und des Dämonischen markiert.

Der überirdische Zustand

Im 13. Kapitel der ersten Fassung von *Wilhelm Meisters Wanderjahre* (in einem Buch gedruckt 1821) kommt dem auf einer Felsenklippe stehenden Wilhelm "ein Fernrohr vors Auge", durch das er sich seine nach langer Trennung überraschend am Rande eines gegenüberliegenden Felsens auftauchende Ehefrau Natalie nahebringt. "Sehrohre haben durchaus etwas Magisches. Wären wir nicht von Jugend auf gewohnt, hindurchzuschauen, wir würden jedesmal, wenn wir sie vors Auge nehmen, schaudern und erschrecken. Wir sind es, die erblicken, und sind es nicht, ein Wesen ists, dessen Organe auf höhere Stufe gehoben, dessen Beschränktheit aufgelöst, das ins Unendliche zu reichen berechtigt ward. [...] Und so bedrängte mich gleichfalls ein seltsam Gefühl, zwischen Näh und Ferne zu schwanken und von Augenblick zu Augenblick beides zu verwechseln." Das magische Zusammenfließen naher und ferner Räume ist demnach zugleich eine Spaltung der Persönlichkeit – wir sind es, die erblicken, und sind es nicht – und dadurch unheimlich. Solche magische Depersonalisation ist Goethe persönlich geläufig; über Kopien seiner Handschrift schreibt er: "Sie haben für mich selbst etwas Magisches, denn ich habe sie geschrieben und nicht geschrieben." (an Sulpiz Boisserée, 23.7.1830) Wie labil sein Selbstbewußtsein ist, verrät folgende Beschwerde über das verwirrte Durcheinanderwirken einzeln vernünftiger Menschen: "Das geht so weit, daß ich mir manchmal selbst zweischurig vorkomme und mich erst wieder von solchem Zweifel erhole, wenn ich mit Menschen spreche, die theoretisch und praktisch in ihrem Fache zu Hause sind." (an Zelter, 29.5.1817) In Goethes Dichtungen reihen sich die Depersonalisationen, von Weislingens Selbstgespräch ("Bist du noch Weislingen? oder wer bist du. [...] Ich bin nicht mehr ich selbst und doch bin ich wieder ich selbst" – *Geschichte Gottfriedens von Berlichingen mit der eisernen Hand*, V.#Angabe#) über Ottiliens Absence in der Kapelle ("endlich setzte sie sich auf einen der Stühle, und es schien ihr, indem sie auf- und umher blickte, als wenn sie wäre und nicht wäre, als wenn sie sich empfände und nicht empfände, als wenn dies alles vor ihr, sie vor sich selbst verschwinden sollte" – *Die Wahlverwandtschaften*, HA VI, 374) bis hin zu Helenas Zweifel an sich selbst:

Ist's wohl Gedächtnis? war es Wahn, der mich ergreift?
 War ich das alles? Bin ichs? Werd' ich's künftig sein,
 Das Traum- und Schreckbild jener Städteverwüstenden?
 [...]
 Ich schwinde hin und werde selbst mir ein Idol.
 (*Faust* , V. 8836–8838 und 8881)

Hier tritt neben die magische Vermischung der Räume die für die Idee, in der Simultanes und Sukzession innigst verbunden ist, speziell bezeugte Vermischung der Zeiten, und wie jene ineins mit derselben Labilisierung persönlicher Identität dem durchs Fernrohr blickenden Wilhelm ein nur durch die Gewohnheit überdecktes Schaudern und Erschrecken nahelegt, wird auch Faust von Schaudern heimgesucht, als er zu den Müttern, die über die Wiederkehr der vergangenen Wesen in die Gegenwart, "des ewigen Sinnes ewige Unterhaltung", Regie führen wie die Daimon des Parmenides, aufbrechen soll. Das antike Relief einer Tänzerin prägt sich Goethe in ähnlich bedeutender, wenn auch nicht in so schauriger Weise ein: "Die schöne Beweglichkeit der Übergänge, die wir an solchen Künstlerinnen bewundern, ist hier für einen Moment fixiert, so daß wir das Vergangene, Gegenwärtige und Künftige zugleich erblicken und schon dadurch in einen überirdischen Zustand versetzt werden" (1812, WA I 48, 144). Der überirdische Zustand gleicht dem des Fernrohrbenutzers, "dessen Organe auf höhere Stufe gehoben, dessen Beschränktheit aufgelöst" ist, hier aber im Hinblick auf den Zusammenfall des Simultanen und Sukzessiven in der Idee nach *Bedenken und Ergebung*; in diesem Sinn trägt Goethe dem bildenden Künstler, auf die in jenem antiken Relief gelungene Darstellung tänzerischer Bewegung zurückkommend, auf, "die augenblicklichen Bewegungen aufzufassen, das Verschwindende festzuhalten, ein Vorhergehendes und Nachfolgendes simultan vorzustellen" (1830, WA I 49.1, 176). Der "überirdische Zustand", in den er dadurch versetzt zu werden bekennt, ist ihm nach dem 14. Buch von *Dichtung und Wahrheit*, dessen später Bericht durch eine Aufzeichnung von J. G. Jacobi vom 24.7.1774² bestätigt wird, mit überwältigender Eindringlichkeit, gleichsam als mystisches Einweihungserlebnis, beim Begehen und Betrachten des in unversehrter Frische erhaltenen Hauses und Gemäldes der Familie Jabach 1774 in Köln als "Empfindung der Vergangenheit und Gegenwart in Eins: eine Anschauung, die etwas Gespenstermäßiges in die Gegenwart brachte", zuteil geworden: "Wie ich, überwältigt von diesen Eindrücken, mich verhielt und benahm, wüßte ich nicht zu sagen. Der tiefste Grund meiner menschlichen Anlagen und dichterischen Fähigkeiten ward durch die unendliche Herzensbewegung aufgedeckt, und alles Gute und Liebevoll, was in meinem Gemüte lag, mochte sich aufschließen und hervorbrechen". Goethe führt die "Empfindung der Vergangenheit und Gegenwart ineins" als "ein Gefühl, das bei mir gewaltig überhand nahm und sich nicht

²V. Biedermann 1909, 44f.

wundersam äußern konnte", auch seither in vielen seiner kleineren und größeren Arbeiten ausgedrückt sei, aus Anlaß dieses ersten, beglückenden Erweckungserlebnisses ein, nicht ohne sogleich hinzuzufügen, daß sie "im Augenblick, wo sie sich unmittelbar am Leben und im Leben selbst ausdrückte, jedermann seltsam, unerklärlich, vielleicht unerfreulich scheinen mußte". Es handelt sich wieder um das Leitsymptom der in Erscheinung tretenden Idee: "eine Art Scheu, Verlegenheit, Widerwillen, wogegen der Mensch sich auf irgendeine Art in Positur setzt" Dieser Anstoß fehlt in der liebenswürdig zarten Andeutung am Schluß der *Zueignung* des *Faust*: "Was ich besitze, seh ich wie im Weiten, / Und was verschwand, wird mir zu Wirklichkeiten." Dagegen zeichnet sich die Verschmelzung des Zauberhaften mit dem Gespensterhaften im "überirdischen Zustand" der Vergangenheit und Gegenwart ineins deutlich bei dem Ausflug zur Isola Bella im Lago Maggiore ab, wo Wilhelm Meister und seine Freunde und Freundinnen "drei volle himmlische Tage, in einem abgeschlossenen Bezirk versammelt" zubringen: "Hilariens Herz war zu sehr verwundet, als daß es einen neuen, reinen Eindruck zu empfangen fähig gewesen wäre; aber wenn die Anmut einer herrlichen Gegend uns lindernd umgibt, wenn die Milde gefühlvoller Freunde auf uns einwirkt, so kommt etwas Eigenes über Geist und Sinn, das uns Vergangenes, Abwesendes traumartig zurückruft und das Gegenwärtige, als wäre es nur Erscheinung, geisterartig entfernt" (1829, HA VIII, 233).

Augenblick und Ewigkeit

Der ekstatische Zustand des Umschlagens zeitlicher Distanz in Koinzidenz ist Goethe mit Marcel Proust gemein. Im Schlußteil seines autobiographischen Romans *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* (mit dem Titel *Le temps retrouvé*) reflektiert dieser zusammenfassend über solche blitzartigen Entrückungen aus dem normalen Zeitablauf;³ solche "Wiederauferstehungen der Vergangenheit [...] zwingen", wie er schreibt, "unsere ganze Person, sich von ihnen umringt zu glauben oder wenigstens zwischen ihnen und den gegenwärtigen Stätten in dem Schwindel einer Ungewißheit zu schwanken, welche derjenigen gleicht, die man manchmal im Augenblick des Einschlafens angesichts einer unaussprechlichen Vision verspürt"⁴. Dabei "wird auf der Stelle die ständig vorhandene, aber

³Proust 1913-1927, 267-284.

⁴Ebd., 279f.

gewöhnlich verborgene Wesenssubstanz aller Dinge frei, und unser wahres Ich, das manchmal seit langem tot schien, aber es doch nicht völlig war, erwacht und gewinnt neues Leben aus der göttlichen Speise, die ihm zugeführt wird⁵. Das ist der "überirdische Zustand" von "Vergangenheit und Gegenwart ineins" nach Goethe, der ja auch diesem etwas Traumhaftes, Gespenstermäßiges in die Gegenwart bringt, aber in anderer Perspektive. Proust ist Platoniker; er vertraut auf die erhebende Kraft und Eindeutigkeit der Offenbarung, die das wahre Ich in ihm befreit, indem sie es dem Trug des Dahinlebens und der gemeinen Sinnlichkeit entreißt. Daher verkehrt sich ihm jener Schwindel der Ungewißheit auch in Gewißheit, "wenn ich untereinander jene verschiedenen beseligenden Eindrücke verglich, die das gemeinsam hatten, daß ich sie zugleich im gegenwärtigen Augenblick und in einem entfernten erlebte, bis schließlich die Vergangenheit in die Gegenwart übergriff und ich selbst sofort nicht mehr unsicher war, in welcher von beiden ich mich befand"; dann fühlt er sich "als ein Wesen, das nur dann in Erscheinung trat, wenn es auf Grund einer solchen Identität zwischen Gegenwart und Vergangenheit sich in dem einzigen Lebenselement befand, in dem es existieren und die Essenz der Dinge genießen konnte, das heißt außerhalb der Zeit"⁶. Bei Proust fehlt die Seite der Scheu bis zu Verlegenheit und Widerwillen, das uns zugemutete Schaudern und Erschrecken, die Auflösung der persönlichen Identität in Widerstreit bei dem uns in eine Art von Wahnsinn durch Aufhebung zeitlicher und räumlicher Distanzen versetzenden Hervortreten der Idee nach Goethe. Anders als dieser vertraut Proust auf die stabile Verlässlichkeit der auch nur flüchtigen, blitzartig den Vorhang des Sinnentrugs lüftenden Ekstase als Offenbarung und Stütze des Personkerns, des "wahren Ichs".

Näher an Proust und Platon als bei solchen metaphysischen Erfahrungen zeitlicher Überschiebung scheint Goethe zu stehen, wenn ihn gleichsam ein Ruck aus der Zeit in die Ewigkeit entführt, wofür besonders ein unbetitelt, im selben Jahr mit *Bedenken und Ergebung* entstandenes Gedicht bezeichnend ist:

"Wie man nur so leben mag?
Du machst dir gar keinen guten Tag!"
Ein guter Abend kommt heran,
Wenn ich den ganzen Tag getan.

⁵Ebd., 276f.

⁶Ebd., 274.

Wenn man mich da- und dorthin zerrt
 Und wo ich nichts vermag,
 Bin von mir selbst nur abgesperrt,
 Da hab ich keinen Tag.

Tut sich nun auf, was man bedarf
 Und was ich wohl vermag,
 Da greif ich ein, es geht so scharf,
 Da hab ich meinen Tag.

Ich scheine mir an keinem Ort,
 Auch Zeit ist keine Zeit,
 Ein geistreich-aufgeschlossenes Wort
 Wirkt auf die Ewigkeit.#Angabe#

Wenn Goethe bei praktisch nützlicher, von ihm als sinnvoll und befriedigend empfundener Tätigkeit ein geistreiches Wort spricht oder hört, verliert er hiernach den Boden des Ortes und der Zeit unter den Füßen, und diese geht ihm in Ewigkeit über. Das ist die in hymnische Beschwörung der sich selbst erschaffenden Gottheit gekleidete Botschaft des etwas früheren Gedichts *Prooemion*: "Du zählst nicht mehr, berechnest keine Zeit, / Und jeder Schritt ist Unermeßlichkeit." #Verweis?# Hier scheint es sich um einen dem Eingeweihten, der alles als Gleichnis der Gottheit zu schauen vermag, jederzeit zugänglichen Durchbruch zu handeln, und entsprechend bescheiden, beschränkt auf Mäßigkeit im Genuß und Vernunft in der Lebensfreude, ist der Preis, der nach dem letzten Gedankengedicht *Vermächtnis* für die ekstatische Verewigung – "Der Augenblick ist Ewigkeit" – gezahlt werden muß. Diese Ewigkeit besteht aber nicht mehr, wie bei Proust, in blitzartiger Entrückung aus der Zeit, sondern in Vertreibung des Flüchtigen aus ihr durch die Errungenschaft, "im Vorübergehenden stets beständig zu sein", da "eine Folge von konsequenten Augenblicken immer eine Art von Ewigkeit selbst ist", wie Goethe elf Tage vor seinem Tod am 11. März 1832 seinem Altersfreund Zelter schreibt. Diese Interpretation der Ewigkeit, für die er sich dabei auf "Hegels Geist" beruft, ist demgemäß mit der Dialektik von Sein und Nichts verträglich, zu der sich Goethe 1821 – in zeitlicher Nachbarschaft zu *Bedenken und Ergebung* – mit seinem in *Vermächtnis* widerrufenen Gedicht *Eins und Alles* bekennt: "Das Ewge regt sich fort in allen; / Denn alles muß in Nichts zerfallen, / Wenn es im Sein beharren will.#Verweis?# Das klingt nach der

Zuversicht, mit der sich Faust auf die von Mephistopheles schauerlich erhaben ausgemalte Entrückung der Mütter "in ewig leerer Ferne" einläßt: "In deinem Nichts hoff ich das All zu finden" (Vers 6256). Und so findet er es bei den Müttern (Verse 6431–6434):

Was einmal war, in allem Glanz und Schein,
 Es regt sich dort; denn es will ewig sein.
 Und ihr verteilt es, allgewaltige Mächte,
 Zum Zelt des Tages, zum Gewölb der Nächte.

Diese dialektische Drehung, der von Parmenides schmähend verworfene "gegenwendige Weg" zwischen Sein und Nichtsein, wird von Goethe aber nicht mit der gelassenen Dialektik eines Hegel akzeptiert, sondern mit den Worten seines Faust, in deren letztem Rudolf Otto seine Entdeckung des Numinosen als ambivalenter Atmosphäre des Göttlichen überhaupt⁷ wie im Kristall wiederfindet, der "ganz und gerade ein Name für unser Numinoses und nach allen seinen Seiten"⁸ sei: "Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil. / Wie ihm die Welt auch das Gefühl verteure, / Ergriffen fühlt er tief das Ungeheure."#Verweis?#

Das Ungeheure

Mit diesen Versen (*Faust*, Vers 6272–6274) schließt Otto das mit "Ungeheuer" überschriebene Kapitel, das die wichtigsten Verwendungen dieses Wortes durch Goethe in den Dienst der Erhellung des Numinosen stellt, in seinem Hauptwerk. Unter diesen Stellen ragt der Satz hervor, der in *Wilhelm Meisters Wanderjahre* (1. Buch, 10. Kapitel) Wilhelms spontane Reaktion auf den plötzlichen Anblick des bestirnten Himmels ("Ergriffen und erstaunt hielt er sich beide Augen zu") und damit den Schauder Fausts beim Aufbruch zu den Müttern und Wilhelms selbst beim Blick durch das Fernrohr in der Erstfassung des Romans erläutert: "Das Ungeheure hört auf, erhaben zu sein, es überreicht unsre Fassungskraft, es droht, uns zu vernichten." Mit diesem Satz opponiert Goethe gegen Kant, der das Erhabene gerade "durch die Unangemessenheit selbst der größten Bestrebung unserer Einbildungskraft in der Größenschätzung eines Gegenstandes" bestimmt⁹ und das Ungeheure so definiert: "Ungeheuer ist ein Gegenstand, wenn er durch seine Größe den Zweck, der den Begriff

⁷Vgl. Schmitz 1977, 74–92.

⁸Otto 1917, 52.

⁹Kant 1799, 93.#Sigle?

desselben ausmacht, vernichtet."¹⁰ Dagegen kann angeführt werden, was Otto im Geist Goethes bemerkt: "Mit 'ungeheuer' meinen wir heute gewöhnlich einfach das nach Ausmaß oder Beschaffenheit ganz Große. Das ist aber sozusagen eine rationalistische, jedenfalls eine rationalisierte und nachträgliche Deutung. Denn 'ungeheuer' ist eigentlich und zuerst das wobei uns nicht 'geheuer' ist, das *Unheimliche*, das heißt ein Numinoses."¹¹ Den Sinn, den Goethe dem Wort gibt, beleuchtet die Erwiderung, die Mephistopheles diesem, als Faust es gebraucht hat (s. o.), unmittelbar anschließt (Vers 6275f.): Versinke denn! Ich könnt auch sagen: steige! / 's ist einerlei." Das Ungeheure droht uns zu vernichten, indem es uns hiernach die zum Aufrechstehen erforderliche Orientierung nach oben und unten raubt, den Boden unter den Füßen wegzieht, und damit erst recht die enorme Selbstsicherheit vereitelt, die nach Kant das (nur durch Verwechslung nach außen projizierte) Wesen der Erhabenheit ist, "sofern wir der Natur in uns und dadurch auch der Natur (sofern sie auf uns einfließt) außer uns überlegen zu sein uns bewußt werden können"¹². Daß uns diese Großartigkeit in unheimliche, Schauer weckende Bodenlosigkeit vergeht, wenn das Ungeheure einbricht, ist die numinose Erfahrung Goethes.

Dieses Ungeheure verspürt Goethe nicht nur als Überfall in blitzartigen Einbrüchen, sondern auch als ein nicht adäquat objektivierbares, aber unberechenbar sich mit bisweilen wunderbarer, unheimlicher Gewalt manifestierendes Medium einer Macht, die die Welt und das Leben durchzieht und es ungeheuer im Sinne von Rudolf Otto, das heißt nicht geheuer, werden läßt. Diese Macht ist das Dämonische, das er zusammenfassend an zwei berühmten, durch einige Zeilen über die Konzeption des *Egmont* getrennten Stellen im 20. Buch von *Dichtung und Wahrheit* charakterisiert. Die erste beginnt mit einem Rückblick auf die Versuche des Knaben und Jünglings Goethe, sich den Regionen des Übersinnlichen zu nähern, und führt dann das Dämonische als das Ungeheure ein: "Als er in den Zwischenräumen dieser Regionen hin und her wanderte, suchte, sich umsah, begegnete ihm manches, was zu keiner von allen gehören mochte, und er glaubte mehr und mehr einzusehen, daß es besser sei, den Gedanken von dem Ungeheuren, Unfaßlichen abzuwenden. Er glaubte in der Natur, der belebten und unbelebten, der beseelten und

¹⁰Ebd., 89.

¹¹Otto 1917, 50f.

¹²#KdU, 109; vgl. Schmitz 1989, 169f.

unbeseelten etwas zu entdecken, das sich nur in Widersprüchen manifestierte und deshalb unter keinen Begriff, noch viel weniger unter ein Wort gefaßt werden könnte. Es war nicht göttlich, denn es schien unvernünftig; nicht menschlich, denn es hatte keinen Verstand; nicht teuflisch, denn es war wohltätig; nicht englisch, denn es ließ oft Schadenfreude merken. Es glich dem Zufall, denn es bewies keine Folge; es ähnelte der Vorsehung, denn es deutete auf Zusammenhang. Alles, was uns begrenzt, schien für dasselbe durchdringbar; es schien mit den notwendigen Elementen unsres Daseins willkürlich zu schalten; es zog die Zeit zusammen und dehnte den Raum aus. Nur im Unmöglichen schien es sich zu gefallen und das Mögliche mit Verachtung von sich zu stoßen. Dieses Wesen, das zwischen alle übrigen hineinzutreten, sie zu sondern, sie zu verbinden schien, nannte ich dämonisch, nach dem Beispiel der Alten und derer, die etwas Ähnliches gewahrt hatten. Ich suchte mich vor diesem furchtbaren Wesen zu retten, indem ich mich nach meiner Gewohnheit hinter ein Bild flüchtete." Die Zusammenziehung der Zeit ist die Überschiebung des Simultanen und Sukzessiven in der Idee, wodurch uns diese, gleich dem Dämonischen, nach *Bedenken und Ergebung* in eine Art Wahnsinn versetzt; die Ausdehnung des Raumes ist die entsprechende Überschiebung von Nähe und Ferne, wodurch sich Wilhelm Meister, als er durch das Fernrohr blickt, als ein Wesen, das ins Unendliche zu reichen berechtigt ward, und dadurch in seiner persönlichen Identität verunsichert fühlt. Das Ungeheure, das unsere Fassungskraft überreicht und damit "dem Ungeheuren, Unfaßlichen", dem Dämonischen gleicht, begegnet ihm beim plötzlichen Anblick des Sternenhimmels mit bloßem Auge in der vorhin besprochenen Szene aus dem 10. Kapitel des 1. Buches der zweiten Fassung der *Wanderjahre* als "das Unendliche", gegen das er sich stellen muß, also gleichfalls als Ausdehnung des Raumes, die alle Maßstäbe bei Fausts Gang zu den Müttern sprengt, der ihn weiter führt, als hätte er "den Ozean durchschwommen, das Grenzenlose dort geschaut": "Nichts wirst du sehn in ewig leerer Ferne" (*Faust* Verse 6239f. und 6246). Die Fähigkeit zum Durchdringen teilt das Dämonische mit der Musik, die nach einem von Eckermann (8.3.1831) mitgeteilten Wort Goethes "im höchsten Grade" dämonisch ist: Sie scheint "des Menschen Wesen durch und durch zu dringen" (*Trilogie der Leidenschaft III: Aussöhnung*) und schaltet wie das Dämonische willkürlich mit den notwendigen Elementen unseres Daseins, wenn Orpheus, wie Goethe zum Beleg seiner Bestimmung der Architektur als verstummte Tonkunst den antiken Mythos ausführt, durch sein Leierspiel der Felsensteine zu enthusiastischer Bewegung bis hin zur

spontanen Bildung der Bauten einer Stadt veranlaßt (MuR 776). Auch die Musik ist für ihn ein Hervortreten der Idee in der Erscheinung.¹³ Vor allem aber trifft sich das Dämonische mit der Idee im Unmöglichen, in dem allein es sich nach Goethes angeführter Angabe zu gefallen scheint. Am Schluß des Rückblicks auf die Wirkung seiner Schrift über die Metamorphose der Pflanzen schreibt Goethe 1830: "Der Forscher kann sich immer mehr überzeugen, wie wenig und Einfaches, von dem ewigen Urwesen in Bewegung gesetzt, das Allermannigfaltigste hervorzubringen fähig ist. Der aufmerksame Beobachter kann, sogar durch den äußern Sinn, das unmöglich Scheinende gewahr werden: ein Resultat, welches, man nenne es vorgesehnen Zweck oder notwendige Folge, entschieden gebietet, vor dem geheimnisvollen Urgrunde aller Dinge uns anbetend niederzuwerfen" (WA II 6, 277f.). Hier ist ohne Zweifel von der Idee die Rede, der Goethe sogar mit ihrem eigenen Namen die Neigung des Dämonischen, sich nur im Unmöglichen zu gefallen, mit Napoleon als Exempel zuspricht: "In der Idee leben heißt das Unmögliche behandeln, als wenn es möglich wäre. Mit dem Charakter hat es dieselbe Bewandtnis: treffen beide zusammen, so entstehen Ereignisse, worüber die Welt vom Erstaunen sich Jahrtausende nicht erholen kann. Napoleon, der ganz in der Idee lebte, konnte sie doch im Bewußtsein nicht erfassen; er leugnet alles Ideelle durchaus und spricht ihm jede Wirklichkeit ab, indessen er eifrig es zu verwirklichen trachtet" (MuR 133 und 134). Was es heißen soll, daß Napoleon ganz in der Idee lebte und das Ideelle eifrig zu verwirklichen trachtet, wäre kaum zu begreifen, wenn man nicht an die dämonische Seite der Idee denken dürfte, das unmöglich Scheinende zu verwirklichen und sich so nur im Unmöglichen, das uns nach *Bedenken und Ergebung* mit "einer Art Wahnsinn" streift, zu gefallen.

Die Konzeption des Dämonischen

Eine andere Frage ist die, inwieweit Goethe an Napoleon gedacht hat, als er im 20. Buch von *Dichtung und Wahrheit*, nach einigen Worten über den *Egmont* das Thema des Dämonischen überhaupt wieder aufnehmend, den Prototyp des dämonischen Menschen zeichnete: "Am furchtbarsten aber erscheint dieses Dämonische, wenn es in irgend einem Menschen überwiegend hervortritt. Während meines Lebensganges habe ich mehrere teils in der Nähe, teils in der Ferne beobachten können. Es sind nicht

¹³Vgl. Schmitz 1959, 209-211.

immer die vorzüglichsten Menschen, weder an Geist noch an Talenten, selten durch Herzensgüte sich empfehend; aber eine ungeheure Kraft geht von ihnen aus, und sie üben eine unglaubliche Gewalt über alle Geschöpfe, ja sogar über die Elemente, und wer kann sagen, wie weit sich eine solche Wirkung erstrecken wird? Alle vereinten sittlichen Kräfte vermögen nichts gegen sie; vergebens, daß der hellere Teil der Menschen sie als Betrogene oder als Betrüger verdächtig machen will, die Masse wird von ihnen angezogen. Selten oder nie finden sich Gleichzeitige ihresgleichen, und sie sind durch nichts zu überwinden als durch das Universum selbst, mit dem sie den Kampf begonnen; und aus solchen Bemerkungen mag wohl jener sonderbare, aber ungeheure Spruch entstanden sein: *Nemo contra deum nisi deus ipse.*" Momme Mommsen ist der Meinung, daß nur Napoleon gemeint sein könne, "hier mit begreiflicher Konzilianz gegenüber dem deutschen Publikum" etwas retuschiert in Richtung auf "einen Cagliostro-Timur".¹⁴ Aber einerseits hatte Goethe, als er dies veröffentlichte, keinen Anlaß, dem Publikum ein solches doch keineswegs schmeichelhaftes Napoleon-Porträt vorzuenthalten, und andererseits paßt das Gesagte gar nicht auf diesen, der sich in Goethes Augen sehr wohl durch Geist – siehe seine scharfsinnige Bemerkung über eine Lücke im *Werther* – und Talente auszeichnete, aber keine Gewalt über die Elemente (im Gegenteil, Brand von Moskau!) hatte, ebensowenig aber als Betrogener oder Betrüger galt oder durch das Universum überwunden wurde; schließlich hätte Goethe, der sich über das Moralisieren gegen Napoleon weidlich lustig machte (zum Beispiel im 9. Buch der *Zahmen Xenien*), kaum alle vereinten sittlichen Kräfte gegen ihn aufgerufen. Vielmehr scheint die Konzeption des Dämonischen, einschließlich des eben im Zitat geschilderten dämonischen Menschen, in den August 1805 zu fallen, als Goethe, kurz nach Schillers Tod im Mai, einige Wochen in Lauchstaedt verbrachte, unterbrochen durch eine kurze Reise nach Helmstedt, oder wenigstens in Zeugnissen von dieser Reise zuerst greifbar zu werden. In seinen *Annalen* über das Jahr 1805 berichtet Goethe über sein damaliges Zusammensein in Helmstedt mit Hofrat Beireis, wobei viele Legenden "von des alten uns begleitenden Zauberers Großtaten" zur Sprache kommen, dieses (wie das Dämonische nach vorhin zitierten Worten Goethes) wohltätig und tüchtig wirkenden Arztes und schwerreichen, aber nachlässigen Kunst- und Münzensammlers und Polyhistor, der zu den dämonischen Menschen, die Goethe während seines Lebens in der Nähe beobachtet haben will, gehört haben dürfte. Daß

¹⁴Mommsen 1951, 99.

Beireis sogar über die Elemente Gewalt geübt habe, kommt zwar nicht zur Sprache, aber ihm wird der Besitz des "Universale", des Steins der Weisen, zugeschrieben, wodurch er nach Behauptung schalkhafter Freunde Maikäfer in große Krebse verwandelt habe und dergleichen mehr. Goethe schließt die Schilderung des geheimnisvollen Mannes, Beireis mit Swedenborg vergleichend, mit Hinweis auf die durch Enge oder Entlegenheit ihres Domizils bedingten Schwierigkeiten beider Männer, "sich in geheimnisvolles Dunkel zu hüllen, Geister zu berufen und am Stein der Weisen zu arbeiten. Haben wir nicht in den neuern Tagen Cagliostro gesehen, wie er, große Räume eilig durchstreifend, wechselweise in Süden, Norden, Westen seine Taschenspielereien treiben und überall Anhänger finden konnte? Ist es denn zu viel gesagt, daß ein gewisser Aberglaube an dämonische Menschen niemals aufhören, ja daß zu jeder Zeit sich immer ein Lokal finden wird, wo das problematisch Wahre, vor dem wir in der Theorie allen Respekt haben, sich in der Ausübung mit der Lüge auf das allerbequemste begatten kann?" Diese Charakteristik, die neben den aus der Nähe beobachteten Beireis Cagliostro als Exempel für die von Goethe nach seinen Worten aus der Ferne beobachteten dämonischen Menschen setzt, bringt am Dämonischen den Zug der unzuverlässigen Ambivalenz oder Zweideutigkeit zur Geltung, ebenso wie eine weitere Stelle im 20. Buch von *Dichtung und Wahrheit*, wo Goethe den Einfluß des Dämonischen auf scheinbar zufälliges Zusammentreffen der Ereignisse bei seinem Übergang von Frankfurt nach Weimar kommentiert: "Im gewöhnlichen Geschäftsgange wär ein solches Zufälliges leicht aufzuklären gewesen, aber wir verschwören uns gar zu gern mit dem Irrtum gegen das Natürlichwahre, sowie wir die Karten mischen, ehe wir sie herumgeben, damit ja dem Zufall sein Anteil an der Tat nicht verkümmert werde; und so entsteht gerade das Element, worin und worauf das Dämonische so gern wirkt und uns nur desto schlimmer mitspielt, je mehr wir Ahnung von seiner Nähe haben." Verschwörung mit dem Irrtum gegen das Natürliche, Wahre, Begattung des problematisch Wahren mit der Lüge: das ist die Atmosphäre der dämonischen Menschen, an der der Versuch des helleren Teils der Menschheit, sie "als Betrogene oder als Betrüger" abzustempeln, abprallt wie an Cagliostro und Beireis. Von diesem reiste Goethe gemäß seinen *Annalen* für 1805 weiter zu dem sogenannten tollen Hagen, über dessen Gespräch mit Goethe ein junger Theologe in Hagens Haushalt (F. Weitze) damals in sein Tagebuch schrieb: "Der Wirt wagte sogar, mit Goethe zu disputieren. Er behauptete, weil er Kantianer war und dem kategorischen Imperativ huldigte, die wahre Größe müsse immer auch eine

sittliche sein. Dagegen Goethe: [...] Es gibt eine dämonische, ja diabolische Größe. Erstere erscheint uns, wo der Einfluß unsichtbarer Mächte, wobei wir nicht immer an Gott als das sittlich vollkommenste Wesen denken, in der Erscheinung sichtbar zu werden scheint, letzteres da, wo die Handlungen in einem über alles Gesetz hinausliegenden Gebiete zu walten scheinen."¹⁵ Goethe gibt hiernach die diabolische Größe als Steigerung der dämonischen aus und stellt beide der sittlichen Größe gegenüber. Dieser aus dem Augenblick geschöpften Nachricht entspricht Goethes Rückblick in den *Annalen* so genau, daß man vermuten darf, hier an der Quelle seiner Idee des Dämonischen zu stehen, zumal die Zeugnisse seiner Beschäftigung mit dem Thema sich bald darauf häufen: das Sonett *Mächtiges Überraschen* (1807) mit der markanten Qualifizierung des Überraschenden als dämonisch und die Aufzeichnungen Riemers über Gespräche mit Goethe im Jahre 1807, betreffend den damals zuerst als Thema für Goethe (und überhaupt) bezeugten Spruch "Nemo contra Deum nisi Deus ipse".¹⁶ Die Monate nach Schillers Tod, ganz besonders der August 1805, scheinen für Goethe eine Zeit der Umbesinnung auf dem Hintergrund einer tiefgründigen Verunsicherung gewesen zu sein; aus derselben Zeit wie die ersten Zeugnisse der Reflexion über das Dämonische stammt gemäß Goethes Brief an Zelter vom 1.9.1805 die von mir ausführlich erörterte¹⁷ Plotinkritik (MuR 891–893), in der Goethe das fortan für ihn folgenreiche Motiv der Bedrängnis des belebenden und ordnenden Prinzips in der Erscheinung (der Idee) und der möglichen Überwindung dieser Bedrängnis durch Fruchtbarkeit anschlägt und gegen den Platonismus ausspielt.

Das Dämonische und die moralische Weltordnung

Die Zweideutigkeit des Dämonischen beschränkt sich nicht auf seine Intervention als und durch "Irrläufer" zwischen den Fronten der Vernunft und Sittlichkeit, sondern nagt auch diese selbst an. Das ist die Quintessenz seiner Konfrontation mit der moralischen Weltordnung, worüber sich Goethe an der im übrigen schon besprochenen Kernstelle im 20. Buch von *Dichtung und Wahrheit* so ausläßt: "Obgleich jenes Dämonische sich in allem Körperlichen und Unkörperlichen manifestieren kann, ja bei den Tieren sich aufs merkwürdigste ausspricht, so steht es vorzüglich mit dem

¹⁵V. Biedermann 1911, 61.

¹⁶Zusammengestellt von Mommsen 1951, 87.

¹⁷Vgl. Schmitz 1959, 54–104.

Menschen im wunderbarsten Zusammenhang und bildet eine der moralischen Weltordnung wo nicht entgegengesetzte, doch sie durchkreuzende Macht, so daß man die eine für den Zettel, die andere für den Einschlag könnte gelten lassen." Durchkreuzung ist eine engere Zusammengehörigkeit als Gegensatz und umfaßt sowohl Ergänzung (gemäß Goethes Gleichnis vom Weben) als auch Störung (wie bei der Durchkreuzung von Plänen; dieser Sinn des Wortes wird in Grimms Wörterbuch auch für Goethe belegt). Den Ausdruck "moralische Weltordnung" übernimmt Goethe von Fichte ¹⁸aus dem (von Goethe wesentlich mitgestalteten) Atheismusstreit oder auch von Schelling¹⁹, der sich damit wohl an Fichte anschließt; während aber diese Denker nur ein Surrogat Gottes, nämlich die nicht objektivierbare (namentlich nicht als Person vorstellbare) Quelle einer dem sittlichen Streben günstigen Fügung des Weltgeschehens meinen, wird der Ausdruck unter Goethes Feder zum Synonym der göttlichen Vorsehung, wofür die Belege in den Briefen an Zelter vom 3.5.1816, an Nicolovius vom 21.9.1819, an Boisserée vom 20.3.1831 und an August v. Goethe vom 5.6.1817 und 10.7.1828 stehen.²⁰ Tieferen Einblick in Bedeutung und Verwicklung dieses Motivs bei Goethe gestattet sein Aufsatz *Der deutsche Gil Blas* (1820; *Kunst und Altertum, Nachträge zu den vorigen Heften und sonstige Einzelheiten*, Nr. 12) mit den angeschlossenen "allgemeinen frommen Betrachtungen" (ebd., Nr. 13). Angesichts einer Handschrift, "welche das Jahr- und Tagebuch eines von Kindheit an hin und wider getriebenen Mannes enthält" und zwei Jahre später, nach ihrem Druck, abermals von Goethe angezeigt wurde, faßt dieser seinen Eindruck zusammen: "Und so gestehen wir denn ebenfalls, daß wir beim Lesen dieses ziemlich starken Bandes zu frommen Betrachtungen angeregt worden; denn man glaubt doch zuletzt eine moralische Weltordnung zu erblicken, welche Mittel und Wege kennt, einen im Grunde guten, fähigen, rührigen, ja unruhigen Menschen auf diesen Erdenräumen zu beschäftigen, zu prüfen, zu ernähren, zu erhalten, ihn zuletzt durch Ausbildung zu beschwichtigen und mit einer geringen Ruhestelle für seine Leiden zu entschädigen." Mit Nr. 13 fährt Goethe fort: "Indem wir Vorstehendes niederschreiben, werden wir zu allgemeinen

¹⁸Vgl. #J. G. Fichte: *Über den Grund unseres Glaubens an eine moralische Weltordnung*, 1798.

¹⁹Vgl. Schelling 1858, 597.

²⁰Genaue Stellen: WA IV 27, S. 8, Zeile 15; 32, S. 28; 48, S. 152, Z. 4-8; 28, S. 120, Z. 23-S. 121, Z. 6; 44, S. 185, Z. 1f.

frommen Betrachtungen aufgefordert, welche hier, obgleich nicht ganz am Ort, ein Räumchen finden mögen; sie enden sich gegen das, was man so gern als Fügung einer höheren Intelligenz bei sich gelten läßt." Das Wort "gegen" hat hier nicht adversativen Sinn; Goethe meint: Sie wenden sich dem zu, was pp.#sic?# Im folgenden spricht er von "dem höheren Wollenden" und beruft sich auf Steube und Plutarch, die "ein über alles waltendes, höchstes, unerforschliches Wesen annehmen". Die Indizien, die er dazu aus seiner eigenen Lebensgeschichte beiträgt, betreffen glückliche, anscheinend zufällige Wendungen anfänglichen Unbehagens oder Mißgeschicks in bedeutende, erfreuliche oder erwünschte Begegnungen, wozu Goethe anmerkt: "Da sich dergleichen Geschichten zu Dutzenden erzählen ließen, so muß man durchaus bemerken, daß, praktisch genommen, sich Glaube und Aberglaube nicht unterscheiden lasse und daß man vernünftigerweise wohl tue, sich in diesen bedenklichen Regionen nicht zu lange aufzuhalten, sondern dergleichen Vorfällenheiten als symbolische Andeutungen, sittliches Gleichnis und Erweckung des guten Sinnes zu benutzen; denn es möchte doch immer gleich schädlich sein, sich von dem Unerforschlichen ganz abzusondern oder mit demselben eine allzu enge Verbindung sich anzumaßen." Der tiefere Grund der Bedenklichkeit, von der Goethe hier warnend spricht, dürfte darin liegen, daß das Dämonische durch sein eigentümliches Element des Zufalls und der Zweideutigkeit, die Entscheidung zwischen Glaube und Aberglaube vereitelnd, in die moralische Weltordnung hineinwirkt und sich mit ihr bis zur Ununterscheidbarkeit mischt; was Goethe mit der Rede vom Durchkreuzen meint, wird dadurch anschaulich.

In diesem Zusammenhang ist ein von Goethe diktierter, auf den 31. März 1818 datierter Zettel wichtig, der vermutlich zur philosophischen Belehrung seines Sohnes August bestimmt war und unter den Lesarten der Briefabteilung der Weimarer Ausgabe abgedruckt ist; der Text beginnt: "Besonders will ich dir noch vermelden wie sehr es mich gefreut hat daß wir durch die großen Urworte so leicht und leidlich über den Augenblick hinaus kommen. Das Absolute, die moralische Weltordnung, Systole und Diastole! es braucht nicht viel mehr sich zu verständigen. Das nächste mal daß wir zusammen kommen muß ich dir noch einen Begriff vom Dämonischen geben, dann bedarf es nichts weiter" (WA IV 29, 358). Goethe scheint hier eine Tafel seiner metaphysischen Grundkategorien mit dem Absoluten (der Idee) an der Spitze, sich differenzierend in eine statische Polarität (Gegenüberstellung der moralischen Weltordnung und des Dämonischen) und eine dynamische (Systole und Diastole), aufzustellen. Offenbar handelt

es sich jeweils um zwei Seiten desselben Absoluten, der nach MuR 12 ewig-einzigsten Idee. Die dynamische Polarität kommt auf beiden Seiten der statischen unter: Das Dämonische zieht die Zeit zusammen (Systole) und dehnt den Raum aus (Diastole), und im Sinne der moralischen Weltordnung behauptet sich Wilhelm Meister im 10. Kapitel des 1. Buches von *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, als beim Anblick des bestirnten Himmels das Ungeheure seine Fassungskraft überreicht und ihn zu vernichten droht, durch die Reflexion: "Wie kann sich der Mensch gegen das Unendliche stellen, als wenn er alle geistigen Kräfte, die nach vielen Seiten hingezogen werden, in seinem Innersten, Tiefsten versammelt, wenn er sich fragt: Darfst du dich in der Mitte dieser ewig lebendigen Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls in dir ein herrlich Bewegtes, um einen reinen Mittelpunkt kreisend, hervortut?" Dem Unendlichen (Diastole), das nun aber nicht nach Art des "Ungeheuren, Unfaßlichen" im Sinne des Dämonischen, von dem die Gedanken besser abgewendet werden, sondern als kosmische Ordnung verstanden wird, korrespondiert hiernach die innerpersönliche Ordnung der Sammlung (Systole) um den moralischen Mittelpunkt, so wie nach dem späten Gedankengedicht *Vermächtnis* das "selbständige Gewissen" als Zentrum und "Sonne deinem Sittentag" (3. Strophe) der kosmischen Sonne im System des Kopernikus (2. Strophe) entspricht.

Die so geklärte Vorstellung Goethes vom Ineinandergreifen der moralischen Weltordnung und des Dämonischen gestattet auch ein Verständnis für die zusammenfassende Formel des Dämonischen, die nach Goethe "der sonderbare, aber ungeheure Spruch [...]: Nemo contra deum nisi deus ipse" ausdrückt. Er läßt zwei Übersetzungen zu: "Niemand gegen Gott außer Gott selbst" und "Niemand gegen einen Gott, außer, wer selbst ein Gott ist." Die zweite Version verteidigt Mommsen mit Hinweis auf die Kleinschreibung des Wortes "deus".²¹ Das ist ein beachtliches philologisches Argument, das aber den sonderbaren, ungeheuren Gedanken einer Entzweiung in Gott selbst für einen eher trivialen Sinn preisgibt, da es selbstverständlich scheint, daß sich mit einem Gott nur ein ebenbürtiger Gegner messen kann, nicht ein Mensch, wovor Goethe schon in dem frühen Gedicht *Grenzen der Menschheit* warnt; nun aber steht der Spruch gerade am Schluß einer Ausführung über Menschen, in denen das Dämonische überwiegend hervortritt. Nach meinem Dafürhalten formuliert der "sonderbare, aber ungeheure Spruch" eine Zweideutigkeit, die beiden

²¹Mommsen 1951, 92.

Deutungen Recht und Unrecht gibt und damit das Ungeheure in Goethes Sinn vollendet, als Übertragung der Ambivalenz vom Dämonischen, in dem sie heimisch ist, auf das Absolute selbst mit dem Doppelgesicht der moralischen Weltordnung und des Dämonischen, das ebenso als Entzweiung in Gott selbst wie als Aufstand eines Gottes gegen einen anderen Gott gedeutet werden kann. Dafür berufe ich mich auf Ausführungen Goethes über serbische Volkslieder epischen und lyrischen Charakters: "Über alle jedoch und überall herrscht eine Art von unvernünftiger Gottheit. Durchaus waltet ein unwiderstehlich Schicksalswesen, in der Einöde hausend, Berg und Wälder bewohnend, durch Ton und Stimme Weissagung und Befehl erteilend, *Wila* genannt, der Eule vergleichbar, aber auch manchmal in Frauengestalt erscheinend, als Jägerin höchst schön gepriesen, endlich sogar als Wolkensammlerin geltend: im allgemeinen aber von den ältesten Zeiten her wie überhaupt alles sogenannte Schicksal, das man nicht zur Rede stellen darf, mehr schadend als wohltätig" (*Serbische Lieder*, 1824#Angabe#). "Schon dehnt sich die beschränkte Mythologie dieser Halbbarbaren mannigfaltiger aus; erst hatten wir eine vielfach erscheinende *Wila*, nun zeigen sich deren zwei; schon findet man das geheimnisvoll Fördernde und Hindernde, das Nützende und Schadende in *einem* geistigen Wesen zu denken nicht mehr verträglich, sondern es treten schon untergeordnete, begleitende *Wilens* hervor, und so wird nach und nach die Fabelwelt dieser Nation ziemlich geisterhaft bevölkert" (*Nationelle Dichtkunst*, 1828#Angabe#). Das "geheimnisvoll Fördernde und Hindernde" ist "Das Moment des Mysteriums. Das 'Ganz Andere'", das Rudolf Otto in seiner Monographie über das Numinose²² als das Verbindende des schreckenden und des faszinierend erhabenen Geheimnisses (mysterium tremendum, fascinans, augustum) herausgearbeitet hat: "Das Eigne ist hier vielmehr, auch schon auf der niedrigsten Stufe, wieder nur ein eigentümliches Gefühlsmoment selber: eben der *stupor* vor einem 'gänzlich Anderen', mag man ein solches 'Anderes' einen Geist, einen Dämon, einen *Deva* heißen oder mag man es überhaupt nicht benennen, mag man zu seiner Deutung und Festhaltung Fantasiegebilde neu erzeugen oder Fantasieerzeugnisse von Fabelwesen, die die fabelnde Fantasie abseits und vor der Regung der dämonischen Scheu etwa schon hervorbrachte, ihnen als Unterlage geben."²³ Von dieser Art ist die serbische *Wila* in Goethes Sicht, als urtümliche Erdeutung eines

²²Vgl. Otto 1917, 27-35.

²³Ebd., 30.

Betroffenmachenden, in deren Weiterbildung sich nach Otto eventuell "auf der Linie des Dämonischen dieses Moment des numinosen Gefühles, dieses Gefühl des 'Ganz anderen' steigert und verdeutlicht"²⁴. Die Vielheit, die durch die geheimnisvolle, fördernd-hindernde, Schrecken und Enthusiasmus gleichermaßen entzündende Ambivalenz des Betroffenmachenden aus der Einheit ausbricht, ist ein selbst dämonischer Zug des Absoluten, dessen Spur in Goethes Äußerungen von der etwas herablassenden Betrachtung über die serbische Wila alias Wilen bis zur Erschütterung angesichts der Durchkreuzung der moralischen Weltordnung durch das Dämonische und des sonderbaren, aber ungeheuren Spruches von Gott gegen Gott reicht. Auf diese Spur numinos-dämonischer Ambivalenz in der Vielheit möchte ich auch Fausts merkwürdiges Schaudern in der Szene *Finstere Galerie* des 1. Aktes von *Faust. Der Tragödie zweiter Teil* zurückführen, sofern es vom bloßen Klang des Wortes "Mütter" ausgelöst wird (Verse 6116, 6228f., 6235); es gilt dann nicht so sehr der Bezeichnung des weiblichen Elternteils als dem Plural, der allerdings seine dämonische Mächtigkeit für Goethe hauptsächlich beim Bezug auf "Göttinnen" wie die Mütter (Vers 6213), die Wila/Wilen oder jene "Dreiamig-Dreigestaltete" erhält, die Anaxagoras in der Klassischen Walpurgisnacht des *Faust* (Vers 7902–7909) im Tonfall numinos mächtiger, ergreifend-ergriffener Beschwörung anruft: "Eröffne deiner Schatten grausen Schlund! / Die alte Macht sei ohne Zauber kund!" Der grause Schlund der Schatten dieser Diana-Luna-Hekate verweist zurück auf die Mütter, die, "umschwebt von Bildern aller Kreatur", nur diese "Schemen" sehen, die sie als "allgewaltige Mächte" aus der Vergangenheit "Zum Zelt des Tages, zum Gewölb der Nächte" wieder entlassen (Verse 6289f., 6433f.). Als Diana-Luna-Hekate ist die ambivalente Vielheit noch in der Einheit der antiken Gestalt gebunden; als die Mütter ist sie freigelassen, wie bei der Spaltung der Wila in Wilen.

Goethe und die Entdeckung der artlichen Subjektivität

Unter Goethes Augen ereignet sich bei Fichte und den "fichtisierenden" Frühromantikern eine radikale, bis heute unbewältigt fortwirkende Krise des menschlichen Selbstverständnisses, die ich als Entdeckung der Subjektivität durch rezessive Entfremdung von den objektiven Tatsachen bezeichne und in zwei Büchern²⁵ von Fichte über Friedrich Schlegel und

²⁴Ebd., 32.

²⁵Schmitz 1992; Schmitz 1995.

Novalis zu Hegel, Schopenhauer, Max Stirner, Nietzsche und Wittgenstein verfolgt habe. *Objektiv* ist eine Tatsache in meinem Sinn, wenn es nicht darauf ankommt, wer sie aussagt, vorausgesetzt, er weiß genug und kann gut genug sprechen; *subjektiv* ist eine Tatsache, wenn höchstens einer im eigenen Namen (sehr oft niemand) sie aussagen kann, während beliebige andere, die jene Bedingungen erfüllen, durch eindeutige Kennzeichnung darüber sprechen können, so gut wie der Betreffende selbst. Subjektiv sind die Tatsachen (sowie Programme und Probleme), die einem nahe gehen, in denen gleichsam Blut und Wärme des Lebens ist; die objektiven Tatsachen sind die durch Entsubjektivierung (einzeln oder summarisch in großen Massen) in eine gleichsam bloß erzählte Welt projizierten Residuen der subjektiven²⁶. Ich zeige den Unterschied gern am Vergleich eines von einem Ausspruch des Wortlauts "Ich bin traurig" ausgesagten (evtl. untatsächlichen) Sachverhalts mit dessen bloß noch objektivem Pendant, das in meinem Fall etwa mit den Worten "Hermann Schmitz ist traurig" dargestellt werden könnte, wobei davon abgesehen wird, daß ich er bin; das ist alles, was die anderen sagen können, um den Sinn jenes Ausspruchs nachzusprechen, aber es ist weniger, und ich kann mich nur mit Verrenkung hineindenken. Den Menschen vor Fichte war dieses Zurückbleiben der objektiven Tatsachen hinter den für sie subjektiven noch nicht zum Gegenstand der Besinnung geworden; Zeugnis ist die in höfischen Kreisen und bei Gelehrten grassierende Mode, in kurzen literarischen Selbstporträts die Frage "Wer bin ich?" glatt objektivierend, als ob man ein anderer sei, zu beantworten.²⁷ Johann Gottlieb Fichte ist der erste, dem die Objektivität der objektiven Tatsachen nicht mehr genügt, um sich Rechenschaft davon zu geben, wer er selber ist. Das zeigt sich an zweifelnden Fragen wie diesen: "Ich schreibe, ich habe also eine Vorstellung von meinem Schreiben, es schreiben aber auch andere neben mir. Woher weiß ich nun, daß mein Schreiben nicht das Schreiben eines andern ist?"²⁸ "Denn warum erscheint mir meine Anschauung als die *meine*? Warum nicht als Bewegung – Eindruck #?MK fragen#p. von etwas außer mir? Warum rechnen wir unsere Vorstellungen als zu uns gehörig? Eine wichtige Frage, die bisher noch nie, selbst von Kant nicht aufgeworfen wurde."²⁹ – "*Mein Ich, nicht das deinige*. Wo ist der Unterschied? [...] Wie ist die Vorstellung

²⁶Vgl. u. a. Schmitz 1990, 5-9; Schmitz 1994, 58-61; 105-109; 112f.

²⁷Vgl. Misch 1969, Bd. 4, 665-675; 755-759.

²⁸Fichte #1799, 232, Z. 17-19.

²⁹Ebd., 73, Z. 15-19.

meines Schmerzes, u. des Schmerzes eines andern verschieden?"³⁰ Diese *Entdeckung* der Subjektivität – der artlichen, wie ich sage, nicht der bloß positionalen, mit der schon Descartes, Kant und andere Denker der Jahrhunderte vor Fichte das Subjekt in eine maßgebliche Position heben – wird zur rezessiven, sich von allen Tatsachen zurückziehenden *Entfremdung*, weil niemand auf die Idee kommt, daß es auch andere als objektive Tatsachen geben könnte. Fichte hilft sich provisorisch, indem er "das: Ich bin, in welchem vom Ich gar nichts ausgesagt wird, sondern die Stelle des Prädikats für die mögliche Bestimmung des Ich ins Unendliche leer gelassen wird"³¹, als "Ausdruck einer Tathandlung; aber auch der einzigen möglichen"³² über alle Tatsachen hinaushebt; bald darauf dient ihm zum Ausweg aus dieser völligen Unbestimmtheit "das Schweben der Einbildungskraft zwischen Unvereinbaren, dieser Widerstreit derselben mit sich selbst"³³, der bei seinem Adepten Friedrich Schlegel zur "Ironie" wird, zum "steten Wechsel von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung"³⁴, und bei Hegel zur Maschine der Dialektik, die gleichsam durch Impfung mit dem "Element der reinen Unbestimmtheit oder der reinen Reflexion des Ich in sich"³⁵ den sozialen Körper (Volk, Staat) gegen das Gift der entfremdeten Subjektivität immunisieren soll. Das Schweben der Ironie, die den Spielraum rezessiver Entfremdung als Chance virtuoser Wendigkeit in Zu- und Abwendung nützt, wird später zum Schweben in Angst³⁶ angesichts der "Unbestimmtheit des Seinkönnens"³⁷ eines Seienden, dessen "Wesensbestimmung [...] nicht durch Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen werden kann"³⁸, der "Regions- und Sachgebietsfremdheit des 'ich'"³⁹. Vom Lebensgefühl der rezessiv entfremdeten Subjektivität geprägt ist der Dandy, der die "Exzentrizität" des Menschen, dessen Leben "ohne die Zentrierung durchbrechen zu können, zugleich aus ihr heraus" ist, vom

³⁰Fichte #1802, 94.

³¹Ders. #1795, 116, § 3.

³²Ebd., 96, #S. 1.

³³Ebd., 217, § 4.

³⁴#F. Schlegel: *Athenäum-Fragment* 51.

³⁵#Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* § 5.

³⁶Vgl. Heidegger #[1929] 1976, 112.

³⁷Ders. 1927, 308.

³⁸Ebd., 12.

³⁹Heidegger #[1921] 1976, 29.

Schreibtisch des glatt formulierenden Anthropologen Plessner⁴⁰ in die Gespanntheit einer maskenhaft distanzierten Lebensform übersetzt, im Bunde mit der die Subjektivität im Niemandland einer vermeintlich allen (nämlich den objektiven) Tatsachen entrückten paradoxen Schwebelage verteidigenden Philosophie des Existentialismus eines Stirner oder eines Sartre, der die Ambivalenz der Einbildungskraft Fichtes und der Ironie Schlegels als Distanz zu sich in der Anwesenheit bei sich ausdrückt.⁴¹ Er beruft sich zur Veranschaulichung auf die trivialen "Persönlichkeitsspaltungen" bei Selbstbetrug (*mauvaise foi*), wenn jemand sich etwas vormacht, weil er sich etwas nicht eingestehen will (also Betrüger und Betrogener zugleich ist), wozu man Selbstkritik, Selbstermutigung oder kaltblütiges Sich-Hineinsteigern in Wut nebst anderen Formen gekonnter Hysterie als andere Gestalten paradoxer Entzweiung mit sich hinzufügen kann. Die Ambivalenz reicht aber tiefer. Ich habe gezeigt, daß Selbstbewußtsein mit Selbstzuschreibung (sich für etwas zu halten) nur in Kongruenz mit Selbstbewußtsein ohne Selbstzuschreibung im affektiven Betroffensein mit Bezug auf die Enge des Leibes, die primitive Gegenwart⁴², möglich ist und damit jeder Versuch der Person hinfällig wird, sich gemäß alteuropäischer Selbstdeutung des Menschen im Oberstockwerk einer Seele als Vernunft über der Unterschicht der Sinnlichkeit anzusiedeln.⁴³ Andererseits habe ich mit meiner Logik der unendlichfachen Unentschiedenheit eine Form widerspruchsfreier Beschreibung der paradoxen Ambivalenz (oder Multivalenz) gefunden.⁴⁴ Personales Menschsein ist brüchiger, als man gedacht hat; an die Stelle der statischen Seelenschichtung von Platon bis Freud tritt die dynamische Oszillation von personaler Emanzipation und personaler Regression.

Die Entdeckung der artlichen Subjektivität durch deren rezessive Entfremdung von den objektiven Tatsachen ist an Goethe spurlos vorübergegangen. Das ist vielleicht der unmodernste Zug seiner Sensibilität als Denker. Seine Definition der Wahrheit lautet: "Kenne ich mein Verhältnis zu mir selbst und zur Außenwelt, so heiß' ich's Wahrheit. Und so kann jeder seine eigene Wahrheit haben, und es ist doch immer dieselbige" (MuR 1060). Aus diesen Worten spricht ein ungebrochenes Vertrauen auf

⁴⁰Plessner 1965, 291f.

⁴¹Vgl. Sartre 1957, 119f.

⁴²Vgl. Schmitz 1994, 96-110.

⁴³Vgl. ebd., 162-178.

⁴⁴Vgl. ebd., 146-154.

die Verträglichkeit des Höchstp persönlichen mit dem "ewig Einen, das sich vielfach offenbart". Auch das für die rezessiv entfremdete Subjektivität charakteristische Lebensgefühl des Schwebens (der Einbildungskraft nach Fichte, als Ichsein nach Novalis⁴⁵, in Angst nach Heidegger) findet keine Resonanz bei Goethe. Die "Labilisierung persönlicher Identität" bei ihm, die ich vorhin besprochen und durch Zeugnisse belegt habe, hat eine etwas andere Gestalt. Man könnte sie statt als Erhebung über alle Objektivität in eine paradox distanzierte Schwebelage vielleicht als Brüchigkeit bezeichnen, oder als erlittenes Zerfließen, wobei statt der existentialistischen Angst, ich zu sein (unabhängig davon, ob und welche Gefahren dem Menschen, der ich bin, drohen mögen), der Schauer vor dem Ungeheuren, Unfaßlichen (bisweilen auch als unerhörte Beglückung) eintritt, wenn die Maßstäbe der normalen Einbettung in Raum und Zeit verloren gehen, wenn das Dämonische die Zeit zusammenzieht und den Raum ausdehnt, wenn die Sonderung des Simultanen und Sukzessiven nicht aufrechterhalten werden kann, wenn Vergangenheit und Gegenwart, Augenblick und Ewigkeit zusammenfließen. Dabei kann es zu einer Entfremdung kommen, die der von Fichte inspirierten des romantischen und existentialistischen Typs gleicht. Die vorhin zitierten Fragen der bei Heraufbeschwörung ihrer Vergangenheit in Ohnmacht fallenden Helena – "War ich das alles? bin ichs? werd ichs künftig sein?" (*Faust*, Vers 8837) – gleichen etwa den Fragen des Existentialisten Kierkegaard, der sich (mit der für rezessiv entfremdete Subjektivität charakteristischen Maskierung) "Constantin Constantius" nennt: "Wo bin ich? Was heißt denn das: die Welt? Was bedeutet dieses Wort? Wer hat mich in das Ganze hineinbetrogen, und läßt mich nun stehen? Wer bin ich?"⁴⁶ Während aber Kierkegaards Frage ein "Pathos der Distanz", ein entrüstetes Staunen über die Unvollständigkeit des Rückzugs und die Rätselhaftigkeit des dadurch entstandenen Zwiespalts verrät, handelt es sich bei Helena um Unsicherheit durch Überwältigung des eigenen Selbst im Andrang des aus der normalen Welt- und Zeitordnung losgelassenen Materials objektiver (tatsächlicher oder untatsächlicher) Sachverhalte. Das ist auch Goethes eigener Fall, wie oben aus dem Brief an Zelter vom 29. Mai 1817 belegt wurde. Sein Entfremdungserleben ist aber, obwohl er die rezessive Entfremdung der Subjektivität gewissermaßen übersprungen hat, heute wegweisender als das der Fichte-Epigonen, das aus einer Erhebung zum

⁴⁵Vgl. Novalis #1965, 267 Z. 23, #Abteilung II, Nr. 556.

⁴⁶Kierkegaard 1843, 70f.

Schweben über den objektiven Tatsachen hervorgeht, erst als Ermächtigung im Sinne romantischer Ironie – mit Hegels gern von mir zitierten Worten: "Jeder wird zunächst in sich finden, von allem, was es sei, abstrahieren zu können und ebenso sich selbst bestimmen, jeden Inhalt durch sich in sich setzen zu können [...]"⁴⁷ –, dann als die Angst, die Kierkegaard dem Höhengschwindel im Herabblicken auf die eigenen Möglichkeiten vergleicht.⁴⁸ Grandios beschreibt Heidegger diese rezessive Entfremdung durch Erhebung: "Was ich Dasein nenne [...], ist die ursprüngliche Einheit und die immanente Struktur der Bezogenheit eines Menschen, der gewissermaßen in einem Leib gefesselt ist und in der Gefesseltheit in den Leib in einer eigenen Gebundenheit mit dem Seienden steht [...] in dem Sinne, daß das Dasein, inmitten des Seienden geworfen, als freies einen Einbruch in das Seiende vollzieht, der immer geschichtlich und in einem letzten Sinn zufällig ist. So zufällig, daß die höchste Form der Existenz des Daseins sich nur zurückführen läßt auf ganz wenige und seltene Augenblicke der Dauer des Daseins zwischen Leben und Tod, daß der Mensch nur in ganz wenigen Augenblicken auf der Spitze seiner eigenen Möglichkeit existiert, sonst aber inmitten seines Seienden sich bewegt."⁴⁹ Dagegen habe ich vielfach gezeigt, daß ein solches Dasein, ein personales Subjekt, ohne die leibliche Dynamik, die es im affektiven Betroffensein und vitalen Antrieb auf die Enge des Leibes, die primitive Gegenwart, hin zusammenhält, nicht nur den Boden unter den Füßen verlieren, sondern erlöschen würde, so daß personale Emanzipation und personale Regression mit gleichem Gewicht und Recht sein Seinkönnen bedingen. Damit ist jedes Niveau personaler Emanzipation brüchig, und dieser Brüchigkeit personalen Menschseins entspricht Goethes Erleben der Entfremdung als Versinken und Zerfließen besser als das Erhebungs- und Schwebepathos der Romantiker und Existentialisten. Wegweisend ist darüber hinaus die eigenartige Verbindung der Selbstentfremdung mit dem Zerfließen der räumlichen und zeitlichen Orientierung bei Goethe. Ich habe gezeigt, daß Zeit und Leib unzertrennlich zusammengehören und die Struktur der Zeit mit der leiblichen Dynamik die Hauptdimension von Enge und Weite (Zeitlich: das Plötzliche und die Dauer) teilt.⁵⁰ Ebenso habe ich gezeigt, daß die modale Lagezeit, in der beständig die Vergangenheit wächst, die

⁴⁷#Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* § 5.

⁴⁸Vgl. Kierkegaard #1965, 60f., #2. Kapitel § 2.

⁴⁹Heidegger #[1929] 1991, 289f.

⁵⁰Vgl. Schmitz 1992.

Zukunft schrumpft und die Gegenwart gleitet – als ob die Zeit ein in der Zeit ablaufender Prozeß wäre –, nur durch eine Ambivalenz derselben, widerspruchsfrei nur durch unendlichfache Unentschiedenheit darstellbaren, Art möglich ist wie das personale Subjekt.⁵¹ Die Zeit, in der wir leben, ist – anders als die Zeit der Physik, die durch die Beziehung des Früheren zum Späteren oder Gleichzeitigen geordnet ist – keine stabile Ordnung, sondern die Konkurrenz zweier Perspektiven (primitive und entfaltete Gegenwart) um denselben Weltstoff. Person und Zeit sind in gleicher Weise brüchig. Das hat Goethe geahnt.

⁵¹Vgl. Schmitz 1994, 116–119; 210f.

Literatur

- v. Biedermann, Flodoard Frh. v. (Hg.): Goethes Gespräche, 1. Band, Leipzig 1909
- v. Biedermann, Flodoard Frh. v. (Hg.): Goethes Gespräche, 5. Band, Leipzig 1911
- Fichte, Johann Gottlieb: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794/95).
In: Johann Gottlieb Fichtes Werke, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Nachdruck als Taschenbuch Berlin 1971, Band 1 S. 83-328
- Fichte, Johann Gottlieb: Wissenschaftslehre nova methodo (Vorlesung zwischen 1797 und 1799). In: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 4. Abteilung, Band 2. Stuttgart-Bad Cannstatt 1978
- Fichte, Johann Gottlieb: Materialien zur Wissenschaftslehre von 1801/02.
In: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 2. Abteilung, Band 6, Stuttgart-Bad Cannstatt 1983, S. 51-103
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Erste Hälfte. Unveränderte 5. Auflage Halle a. d. S. 1941
- Heidegger, Martin: Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen" (1919-21). In: Gesamtausgabe Band 9: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1976, S. 1-44
- Heidegger, Martin: Was ist Metaphysik? (1929). In: Gesamtausgabe Band 9: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1976, S. 103-123
- Heidegger, Martin: Davoser Disputation mit Ernst Cassirer (1929). In: Gesamtausgabe Band 3: Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a. M. 1991, S. 274-296
- Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft. 3. Auflage Berlin 1799
- Kierkegaard, Sören: Die Wiederholung, deutsch von Emanuel Hirsch. Köln 1955
- Kierkegaard, Sören: Der Begriff Angst, deutsch von Emanuel Hirsch, Köln 1965
- Misch, Georg: Geschichte der Autobiographie, 4. Band, 2. Hälfte. Frankfurt a. M. 1969
- Mommsen, Momme: Zur Frage der Herkunft des Spruches "Nemo contra deum nis: deus ipse". In: Goethe, Band 13, 1951, S. 86-104
- Novalis: Schriften, 2. Band: Das philosophische Werk I, hg. v. R. Samuel mit H. J. Mähl und G. Schulz, Stuttgart 1981
- Otto, Rudolf: Das Heilige. 26.-28. Auflage. München 1947
- Plessner, Helmut: Die Stufen des Organischen un der Mensch. 2. Auflage. Berlin 1965
- Proust, Marcel: Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Deutsch von Eva Rechel-Mertens. Werkausgabe Edition Suhrkamp, Band 13. Frankfurt a. M. 1975
- Sartre, Jean Paul: L' être et le néant. 51. Auflage. Paris 1957
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: System des transzendentalen Idealismus, in: Gesammelte Werke, 1. Abteilung, Band III, S. 327-634
- Schmitz, Hermann: Goethes Altersdenken im problemgeschichtlichen Zusammenhang, Bonn 1959
- Schmitz, Hermann: System der Philosophie. Band III: Der Raum. 4. Teilband: Das Göttliche und der Raum. Bonn 1977 (2. Auflage 1995)
- Schmitz, Hermann: Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie. Bonn 1990 (2. Auflage 1995)

Schmitz, Hermann: Die entfremdete Subjektivität. Von Fichte zu Hegel, Bonn 1992a

Schmitz, Hermann: Zeit als leibliche Dynamik und ihre Entfaltung in Gegenwart. In: Zeiterfahrung und Persönlichkeit, hg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt a. M. 1992b, S. 231-246

Schmitz, Hermann: Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie, Bonn 1994

Schmitz, Hermann: Selbstdarstellung als Philosophie. Metamorphosen der entfremdeten Subjektivität, Bonn 1995